Carla Cordua

GUILLERMO DILTHEY: FILOSOFIA EMPIRICA E HISTORICISMO RADICAL

Ich gehe wie in einem unbekannten Lande. W. D. (1890-91)

I

Este de 1961 es el año del cincuentenario de la muerte de Guillermo Dilthey, filósofo que ejerce sobre el pensamiento contemporáneo una influencia poderosa y extensa pero difícil de precisar. Sus discípulos y seguidores, confesos e inconfesos, pertenecen a campos bien diversos de la actividad teórica de hoy. Filósofos, historiadores, filólogos, psicólogos y sociólogos se presentan como sus continuadores y herederos. En esto no hay nada de desconcertante si recordamos que una de las funciones históricas más notables y constantes de la filosofía ha sido la de fecundar la vida del conocimiento en todas sus ramificaciones y formas. Cincuenta años después del fin de la larga y productiva vida de Dilthey no tenemos, en cambio, una idea clara de la deuda que la filosofía actual tiene con él. Lo que le deben la historiografía, la teoría de la historia, la psicología y las ciencias de la sociedad, esto es, el grupo de disciplinas que el mismo Dilthey llamó ciencias del espíritu, ha sido copiosamente comentado y reconocido con considerable acuerdo. Pero su posición en la historia de la filosofía de los últimos ochenta años es interpretada de tan diversas maneras que, aunque esto pertenezca al orden de las cosas, sirve por ello mismo como signo de la vitalidad de su presencia entre nosotros. Sucede con Dilthey que le vemos a la vez tanto y tan poco, o mejor, desde tantos puntos de vista, como a uno que compartiese con nosotros estos agitados años de la primera mitad del siglo XX. Esta posición poco clara de Dilthey dentro del cuadro de la filosofía contemporánea puede cogerse con las manos si atendemos a la multitud de reacciones que ha provocado una frase de Heidegger sobre su propia obra. Al final del capítulo V de *Ser y Tiempo* se dice que el análisis de la existencia humana que se lleva a cabo en este libro está destinado a servir a la obra de Dilthey.[1] De entre los discípulos de este pensador se han levantado varias voces de protesta. Mencionemos en primer término la de Georg Misch, que se formó bajo la influencia directa de Dilthey y que ha dedicado una buena parte de sus trabajos al estudio y comentario del pen-

samiento de su maestro.[2] Su libro *Filosofía de la Vida y Fenomenología; Una discusión de la tendencia diltheyana con Heidegger y Husserl,* representa el intento de mostrar la peculiaridad de la posición de Dilthey y del desarrollo posterior de la misma frente a la fenomenología y sus desenvolvimientos. En su obra sobre Dilthey, O. F. Bollnow[3] apoya esta interpretación diciendo: "Cuando Kant pasa del yo "empírico" al "trascendental" y Heidegger de la existencia individual a la existencia humana en general, se trata en ambos casos de un paso que deja atrás la realidad empírica para alcanzar un plano esencial que, diferente de la realidad empírica, constituye su condición de posibilidad, y desde el cual ha de entenderse entonces la realidad empírica. Aquí claramente se trata del desdoblamiento en dos planos diferentes, como Heidegger dice, el de lo "óntico" y el de lo "ontológico", que Dilthey rechaza por contradictorio con el punto de partida de la filosofía de la vida que intenta una interpretación inmanente de la realidad a partir de ella misma". "En Dilthey no se trata de un retroceso a partir del nivel de la realidad empírica al plano de las esencias que la hacen posible, sino de un retroceso que tiene lugar dentro del único plano aceptable para él: el de la realidad experimentada de la vida."[4] En suma, los autores que piensan que es posible un desarrollo de la filosofía de la vida en sus propios términos, consideran que la obra de Heidegger representa un retorno a la metafísica superada por Dilthey.[5] A la misma corriente pertenece Ortega y Gasset.[6] Bollnow recomienda *La Historia como Sistema,* de Ortega, "por su clara sencillez",[7] como introducción al pensamiento de Dilthey.

Otro grupo de estudiosos de este pensador niega igualmente que Heidegger pueda ser un auténtico continuador de Dilthey, pero por razones muy diferentes. Según J. F. Suter,[8] Dilthey habría: "Malgré son désir profond de ramener toutes les formes de connaissance a l'étude de l'homme,... resté prissonier de la conception positiviste selon laquelle il existerait des niveaux différents de vérité et des plans hétérogenes de realité. La distinction entre le naturalisme, l'idéalisme moral et religieux et l'idéalisme objectif révèle clairement que la nature, la volonté et l'esprit représentent pour lui des domains étanches et irreductibles qu'il est illégitime de mettre en rapport et de rassembler dans une vue d'ensemble. La science doit selon lui se contenter d'étudier les caracteres spécifiques de chacun de ces aspects du réel en évitant l'erreur dogmatique et métaphysique qui consiste a les confondre. C'est pourquoi nous ne croyons pas que les réflexions de Heidegger... s'inscrivent dans le prolongement direct de l'oeuvre de Dilthey."

Aquí tenemos pues dos juicios contemporáneos[9] de conocedores de Dilthey, en uno de los cuales este autor aparece como el fundador de la filosofía de la vida, visión totalizadora de la realidad, mientras que según el otro Dilthey entendió que la misión de la filosofía consistía en fundamentar los diferentes tipos de conocimiento, ciencias de la naturaleza, ciencias del espíritu, o sea, fue un positivista.[10] Si a estos dos juicios unimos la afirmación de Heidegger, apoyada por varios comentaristas de la filosofía contemporánea,[11] en el sentido de que la meta constante de las investigaciones de Dilthey habría sido la interpretación de la historicidad de la existencia humana,[12] nos encontramos con que uno y el mismo autor podría ser clasificado, con criterio de manual, como filósofo de la vida, positivista y existencialista. Este grupo de tres tendencias podría servir como pauta de clasificación de la muy varia actividad filosófica del siglo XX. Que se pueda sostener con seriedad que Dilthey representa a cada una de las tres, ilustra a la vez lo que llamábamos la omnipresencia de este pensador y nuestra falta de claridad con respecto al significado de su obra para la filosofía actual. Este desconcierto en el nivel de las categorías de manual corresponde a una auténtica situación problemática. Como en el caso de cualquier obra histórica, la de Dilthey sólo podría ser aquilatada si estuviésemos ya de alguna manera más allá del planteamiento que él hizo de un cierto grupo de problemas, si andando por su camino hubiésemos superado el punto en que él se detuvo. Sólo desde una filosofía que a la vez asimila y supera el pasado del pensamiento que ella continúa se puede ponderar con justicia si la manera de preguntar y los proyectos de respuesta de aquel pasado corresponden a la realidad que se trata de pensar.

Es comúnmente sabido que Dilthey murió sin haber completado la obra que se propuso; que en sus últimos años se decidió a publicar, presionado por sus discípulos, lo que consideraba experimental e inacabado. Su plan de escribir una "crítica de la razón histórica" que habría recogido a la vez el problema de la fundamentación del conocimiento histórico y el de la historicidad de la vida —para Dilthey no había separación entre lo que después se diría ontología y gnoseología— no fue llevado a cabo. Pero tampoco después de él se ha atacado de frente este problema. Heidegger es quien más directamente intenta enfrentarse con la tremenda revolución que introduce en todos los ámbitos de la filosofía el reconocimiento de la historicidad de la verdad. Pero su pensamiento, en parte acaso por nuevo, no ha sido aún asimilado. En suma, el problema de una historicidad radical del hombre que conlleve el de

una historicidad de la verdad no ha sido aún planteado en términos tales que enrielen al pensamiento contemporáneo hacia una respuesta. Basta con la pregunta ¿qué es el tiempo? para medir el desconcierto en que sigue sumido el problema de la historia en su dimensión ontológica. Ahora bien, si el movimiento del pensar de Dilthey avanzaba por este camino, sólo desde un tramo abierto después de él podríamos contemplar y ponderar su obra. Leyéndole podemos llegar a la conclusión, alcanzada por muchos de sus comentaristas, de que la cuestión filosófica de la historia fue la tarea principal a que se dedicó, pero un juicio acerca de su contribución al nuevo eón de una filosofía que no le vuelva la espalda al tiempo sólo podría hacerse desde esa filosofía ya viviendo. Parece que todavía no hemos accedido a ella. Esta reputo ser la causa de lo que antes llamé nuestro desconcierto ante la obra de Dilthey.

II

De su propia situación en la historia del pensamiento Dilthey dice que es "como encontrarse en la penumbra del amanecer" —"wie in dem Grau des Morgens zu stehen" (v, xiv, cit. por Misch).[13] Muy enraizado en su época, piensa que la historia de la filosofía como metafísica ha terminado. Hay que buscar nuevos caminos al pensar: la conciencia histórica que domina al hombre moderno es incompatible con la construcción de sistemas metafísicos.[14] Lo que se encuentra en la penumbra del nuevo día es la filosofía no metafísica.

¿Qué fue lo que Dilthey hizo por dar una forma a la filosofía naciente? Para dar una respuesta satisfactoria a esta pregunta sería necesario recorrer en sus rasgos sobresalientes todo el pensamiento diltheyano. No es eso lo que nos proponemos aquí. Creemos que la contemporaneidad de Dilthey reside en sus esfuerzos por abordar el carácter histórico de la vida humana. Interesa, por tanto, aclarar antes que nada a qué clase de filosofía creyó poderle confiar esta tarea que, realizada con éxito, transformaría al pensamiento filosófico de punta a cabo.

De Aristóteles a Hegel, dice Dilthey, la historia de la filosofía es principalmente la historia de la metafísica. Esta última se caracteriza por la pretensión de alcanzar un conocimiento absoluto de la totalidad de lo real por medio de la razón especulativa. Para ello tiene que presuponer la existencia de una razón independiente del mundo cuyo orden refleja como un espejo *(speculum)*. Pero el supuesto del carácter especulativo, espejeante, de la razón conduce a la conclusión de que el mundo

mismo está organizado según un plan racional, objeto del conocimiento, lo cual a su vez arrastra a poner una especie de armonía preestablecida entre la estructura de la razón y la del universo. De esta misteriosa armonía a un creador u organizador racional del mundo que dota al hombre de la facultad inmutable de comprender el plan del todo, no hay más que un paso. Pero, sostiene Dilthey en sus repetidas críticas a la conciencia metafísica, ni la razón independiente del mundo, la razón a priori, ni su carácter de espejo, ni la estructura racional del mundo, ni la armonía preestablecida, ni Dios son objetos de conocimientos comprobables en términos de la experiencia humana, sino que son construcciones tendientes a satisfacer necesidades religiosas, estéticas y prácticas del hombre. Aunque estas necesidades subsisten en el hombre europeo del siglo XIX, el conocimiento que tiene de la larga sucesión de los sistemas metafísicos que se contradicen unos a otros y no logran satisfacer a nadie frustra desde la partida todo intento de orientar la reflexión filosófica hacia la construcción de un sistema más.

¿Cómo ha de proceder y de dónde ha de partir la nueva filosofía no metafísica? El mismo análisis de los rasgos característicos del pensamiento especulativo parece haberle indicado un camino a su autor: si el extravío de la metafísica consistió en que simultáneamente quiso ser una ciencia y proceder a constituirse a partir de conceptos a priori, el remedio estará en pensar una filosofía empírica. Dilthey acepta la oposición kantiana de lo empírico y lo a priori para rechazar el segundo término de la alternativa como posible fundamento de un saber científico. La repulsa del apriorismo va a ser un rasgo constante del pensamiento de Dilthey: toda estructura conceptual deriva su sentido de la experiencia y no hay en ella fundamento alguno para distinguir tajantemente entre elementos racionales y otros que la tradición ha clasificado como extraracionales. La experiencia es un todo estructural en el que podemos distinguir a posteriori una diversidad de elementos por medio del análisis. Esto implica una negación de que todo saber seguro deba ir precedido y fundado por una gnoseología. La teoría del conocimiento surge dentro del proceso del saber como un momento suyo, y su única función consiste en aclarar y revelar el carácter de un criterio de verdad que ya ha estado operando en la constitución del saber empírico.[15] Para los neokantianos contemporáneos de Dilthey esta descripción introduce un círculo en la explicación del conocimiento. Dilthey lo reconoce, pero no lo considera un círculo vicioso, sino una característica inevitable del

conocimiento como proceso en que los términos constituyentes se adecúan, corrigen y explican entre sí.

Esta es la base a partir de la cual Dilthey llega a la concepción de una filosofía empírica: "La fundamentación filosófica . . . sólo puede exponer analíticamente lo que se da en la experiencia viva, y luego ampliar el horizonte de la experiencia por medio de los elementos integrantes encontrados en ella misma." (V, 133). ¿Qué se entiende aquí por experiencia, experiencia viva, empirie? Experiencia en su sentido más propio y originario es para Dilthey experiencia vivida, *Erlebnis,* lo que se ha dado en llamar *vivencia* en español. La caracteriza diciendo que es una unidad primaria de la conciencia anterior a toda referencia a un objeto trascendente que le sirva de tema o a un sujeto o substrato metafísico al que modifique; sólo podemos captarla si sabemos describirla en lo que es sin atribuirle un significado que vaya más allá de su simple estar-ahí-para-mí de la manera como está. "Lo que en el flujo del tiempo constituye una unidad en la presencia porque está dotado de una significación unitaria es la unidad más pequeña que podemos designar como experiencia vivida *(Erlebnis).* Además llamamos experiencia vivida a toda unidad más abarcadora de trozos de vida ligados entre sí en virtud de la significación común que tienen para el curso de la existencia, inclusive cuando los trozos están separados unos de otros por sucesos intermedios." (VII, 194). Estas experiencias no son un material informe sino estructuras con sentido cuyas conexiones con otras estructuras vividas no dependen de una facultad de pensar independiente de ellas, sino que se dan en el mismo proceso de vivirlas. "La vida es pues el hecho fundamental que ha de constituir el punto de partida de la filosofía. Es lo que conocemos por dentro; aquello detrás de lo cual no se puede retroceder. La vida no puede ser traída ante el tribunal de la razón." (VII, 359). La razón no puede hacer de juez porque en su carácter de estructura diferenciada surge de en medio de la experiencia más amplia y anterior que aquí se llama vida.

Por otra parte se trata, como dice Dilthey, de iniciar la filosofía desde la empirie y no desde el empirismo. El racionalismo idealista kantiano falsifica la realidad en el nombre de una razón autosuficiente, pero el empirismo la deforma en el nombre de un objeto científico que ha de servir como regla y modelo de todo conocimiento. Pero tanto los actos de juicio como la constitución del objeto científico son casos especiales de una experiencia que los sobrepasa en riqueza y los precede lógicamente. "Desde el punto de vista de la vida, no se puede probar nada pasando

más allá de lo contenido en la conciencia en dirección a algo trascendente... Los supuestos fundamentales del conocimiento están dados en la vida y el pensar no puede retroceder detrás de estos supuestos. Puede ensayarlos, probarlos según la amplitud de su aplicabilidad en la ciencia... El valor cognoscitivo de la oposición entre yo y objeto no es tampoco el de un hecho trascendente, sino que el yo y lo otro o lo externo no son más que lo contenido y dado en las experiencias de la vida misma. *Y ésta es toda la realidad.*" (V, 136-7).

La función del pensamiento en cuanto se vuelve sobre la "vida" de la que surge y a la cual corona es la de aclarar y presentar o representar las varias relaciones entre las experiencias vividas. Estas relaciones no son formas impuestas por el pensamiento a un material que carezca de ellas sino que están "dadas" en las estructuras vividas mismas. "La característica más general del pensar, que se encuentra siempre de nuevo en cada uno de los campos de su actividad, puede designarse con los términos síntesis, enlace, relación. Todas estas palabras denotan una función en virtud de la cual se recoge lo múltiple en una unidad. Los términos enlace o síntesis designan aquí todas las formas de relacionar contenidos entre sí..." (VII, 300).

La crítica de la metafísica como ciencia racional de la realidad tiene la obligación de señalar el puesto de la razón en el proceso de constitución del mundo de los objetos y del mundo espiritual, ya que como antes se indicó el extravío del pensar metafísico se debe a que parte del supuesto de que la razón es un sistema independiente, contenido en sí mismo y que se autolegitima. Rechazada esta presuposición, es necesario buscar el terreno en que se edificará la filosofía postmetafísica. Pero ese terreno, el de la vida de en medio de la cual se alza la conciencia discursiva plenamente articulada, es una "terra incognita". La filosofía no metafísica sólo puede realizarse sobre la base de una ciencia que ofrezca "una concepción clara de la articulación anímica." (V, 150). Esta ciencia es la psicología.

III

Sin un conocimiento del hombre en la concreción compleja de su vida no se puede saber nada sobre las condiciones en la base de su actividad de pensar: la ciencia del hombre concreto será el fundamento del estudio de todas las actividades y realizaciones humanas. Pero ya existen las ciencias que estudian al hombre como un ser que es a la vez creador,

miembro y criatura de un universo socio-cultural. Estas ciencias, a las que Dilthey ha de llamar del espíritu, se han estado desarrollando lentamente a lo largo de toda la época moderna y su objeto es la historia en el sentido más amplio del término. En la historia encuentran ellas no sólo las obras de los hombres del pasado, sino las condiciones reales de vida de en medio de las cuales esas obras han surgido. Las ciencias del espíritu son disciplinas especiales que parcelan la realidad humana, de manera que cada una de ellas la aborda sólo en uno de sus aspectos: historia del arte, del derecho, del estado, de la lengua, etc. Por ser ciencias especiales, y a pesar de que nos proporcionan un conocimiento del hombre atado vitalmente a cierta realidad específica, no pueden servir de fundamento a una filosofía empírica como la que Dilthey planea oponer a la tradición metafísica, por cuanto el pensamiento filosófico sólo puede apoyarse en una ciencia del hombre como totalidad. Esta totalidad no se logra por la suma de los saberes de la ciencia del espíritu, ya que ellas mismas en su desarrollo histórico y en su actualidad han estado presuponiendo tanto como la metafísica una cierta idea no científica del hombre concreto a partir de la cual se constituyeron como disciplinas particulares. Porque la idea de la totalidad de la vida humana dentro de la cual los campos especiales de la política, el arte, la religión, etc., tienen su lugar y su sentido, no puede menos que haber estado siempre presente en la mente de los investigadores de estos campos. Pero esa idea no ha sido elevada sistemáticamente a la conciencia de quienes la presuponen en su práctica científica, es decir, la idea de la totalidad concreta del hombre no es una ciencia aún. Cuando exista servirá de fundamento tanto a la filosofía empírica como a las ciencias del espíritu, pues la filosofía será empírica cuando reconozca sus condiciones de posibilidad en la totalidad de la vida y las ciencias del espíritu serán auténticas ciencias cuando refieran su saber a una idea sistemática del autor de las actividades que investigan.

A lo largo de todas las etapas de su pensamiento sostuvo Dilthey que la ciencia que servía de fundamento a la filosofía y a las ciencias del espíritu era la psicología. No se trata para él, ciertamente, de la ciencia experimental que lleva el mismo nombre, y ni siquiera la concibe de igual modo a lo largo del desarrollo de su pensamiento. Desde temprano (1864 y 1865) critica a la psicología existente porque se ha ocupado sólo de la percepción y del pensamiento conceptual y porque no ha tratado de entender al hombre como un ser esencialmente social. En la *Introducción a las ciencias del espíritu,* publicada en 1883, invoca

su distingo entre el procedimiento explicativo, propio de las ciencias naturales, y el descriptivo, típico de las del espíritu, en la determinación del método de una psicología adecuada a su proyecto de fundamentación. La psicología explicativa es una dependencia de las ciencias naturales: la idea de que la vida espiritual pudiera estar compuesta de átomos (sensaciones, sentimientos, ideas), es una construcción arbitraria —no justificada ni por la observación externa ni por la introspección—, tomada de prestado de la física y la química y trasladada donde no pertenece.

Finalmente en 1894, año de publicación de las *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica,* tenemos una explicación madura de lo que Dilthey llama psicología y podemos comprender mejor cómo un postkantiano puede pretender que la filosofía y las ciencias del espíritu descansen sobre ella como sobre su más seguro fundamento: "Como los sistemas de la cultura, a saber, la economía, el derecho, la religión, el arte y la ciencia, como la organización externa de la sociedad en los grupos de la familia, de las comunidades, de la iglesia, del estado, han surgido de la articulación viva del alma humana, sólo pueden en último término entenderse partir de ella." (V, 147). La sociedad y la cultura, encarnaciones, objetivaciones del espíritu, se vuelven abordables si se les restituye el carácter espiritual. Surgidas de las necesidades, los deseos y las aspiraciones del hombre y de su capacidad creadora, recuperan la inteligibilidad que tuvieron para los que las forjaron si se las ilumina con un saber acerca de su origen: la vida espiritual.

Ahora bien, al mismo tiempo que como realidades que podemos observar viviendo en nosotros mismos y alrededor de nosotros, la sociedad y la cultura se nos presentan como procesos históricos. No podemos comprender plenariamente la sociedad en que vivimos, las actividades a que dedicamos nuestra existencia, si no sabemos nada del proceso que las ha traído hasta el presente, conformándolas en sus caracteres actuales. Las ciencias del hombre lo conocen sólo a través de los productos de su actividad, sin presuponerle una naturaleza permanente escondida detrás de la variedad cambiante de sus obras. Si estas últimas se presentan y ordenan como movimiento, como proceso en la historia, las ciencias del espíritu conocen al hombre como un ser histórico. Pero la psicología que ha de fundar y unificar al conjunto de estas ciencias, iluminando a cada cual con un saber científico del espíritu encarnado que buscan comprender, ¿de dónde sacará esta psicología su claridad superior sobre la totalidad del espíritu objetivado en la historia? La psicología ha

de proceder analítica y descriptivamente, esto es, no ha de partir de hipótesis ni de construcciones conceptuales previas, sino que ha de atenerse a lo dado en la experiencia viva e inmediata, separando en las estructuras más complejas otras más simples y restableciendo las grandes conexiones presentes en ellas mismas. El espíritu es presencia de sí ante sí, y en este sentido la descripción psicológica lo es de algo que conocemos por dentro, que vivimos. Pero no es por medio de la introspección que accedemos a la verdad de la experiencia vivida. Dilthey es categórico en su negación del valor de la psicología introspectiva, que se practica interesadamente a partir de conceptos previos. Señala, más bien, que la expresión en que tiende a vertirse inmediatamente toda experiencia, los gestos, el lenguaje, es lo que debe ser analizado y descrito. Porque: "Lo que indeliberadamente surge en la experiencia vivida, en la expresión de la misma es como extraído de las profundidades de la vida anímica. Pues la expresión mana del alma sin mediación, sin reflexión, y luego, merced a su fijeza, puede hacer frente a la comprensión; así contiene más de la experiencia vivida que lo que la introspección logra detectar." (VII, 328-9).

La expresión que constituye el objeto de la psicología es tanto la propia como la ajena. La psicología de Dilthey no sólo va a ser anti-introspectiva, sino a la vez anti-subjetiva. No se conoce al hombre observando la sucesión de nuestros estados de ánimo. "Al hombre", repite Dilthey en incontables ocasiones,[16] "sólo se lo conoce en su historia". Toda la historia, en el sentido de las ciencias del espíritu, es espíritu expresado u objetivado. De ahí que el análisis de biografías, de obras de arte, de formas de organización social, sea un material tan indispensable para la psicología diltheyana como la experiencia propia. La psicología ha de valerse de los conocimientos que le ofrecen las ciencias del espíritu, que saben de la vida histórica concreta del hombre. Y, en suma, si, como en el caso de Dilthey, se quiere hablar en términos científicos, el hombre histórico es toda la realidad humana de la que se puede decir algo con sentido.

Vemos, pues, que la afirmación de la historicidad del hombre no se desprende como un resultado tardío de las investigaciones de Dilthey, sino que su psicología y la necesidad de que haya una ciencia básica del hombre son proyecciones de la idea de la historicidad del mundo humano. "La articulación de la vida anímica [o sea, el objeto de la psicología] es lo esencial en la historia, y alcanza expresión en la totalidad de las situaciones particulares." (IV, 177). Lo que sí se ha transformado a lo

largo del camino recorrido es el proyecto de que la psicología sirva de fundamento a la filosofía a la vez que a las ciencias del espíritu. La filosofía empírica que Dilthey reclamaba para sustituir a la construcción de sistemas metafísicos va a surgir precisamente de la compenetración mutua de psicología (descripción y análisis de la experiencia vivida) e historia (interpretación del pasado en términos del espíritu que en él se expresa). Una vez habla Dilthey de la tarea pendiente diciendo que consiste en "retraducir a la vida espiritual de que ha surgido la realidad histórico-social que se extiende inconmensurablemente, ofreciéndosenos como sedimento objetivado de la vida." (V, 265).

Devolverle la vida al pasado significa interpretarlo con categorías tomadas de la experiencia vivida. Pero esta experiencia a su vez amplía su saber de sí y se completa con ayuda de categorías tomadas de la historia. "Pues el hombre se completa únicamente en la contemplación de todas las formas de la existencia humana."[17] La edificación del mundo histórico es el proceso de la autognosis y este último alcanza el carácter de auténtico saber sólo en tanto que estructura que ensambla al individuo con una historia que le sobrepasa en dirección al pasado, al futuro y al presente compartido con otros individuos. Pero, a su vez, la edificación de la autognosis es la constitución del espíritu como tal, ya que hablar de un espíritu opaco para sí es un contrasentido. Así es como devolverle la vida al pasado se convierte en la fundación de la vida del presente. Este círculo en movimiento es lo que Dilthey llama vida y la filosofía de la vida consiste en fundir lo que hasta aquí hemos designado separadamente como psicología e historia. Desde este punto de vista, el pensamiento de Dilthey deja de ser un agregado de investigaciones históricas, psicológicas y gnoseológicas, para mostrarnos su carácter unitario como filosofía.

IV

La exposición anterior corresponde a las líneas centrales del pensamiento de Dilthey. Sin embargo sería posible citar múltiples pasajes en que este autor parece alejarse de la esencia de su propio programa. Desde luego la elección de una buena parte de su vocabulario induce a las peores confusiones. La palabra "vida", que casi siempre se dice cuando se deja de pensar y se mete toda la realidad revuelta en un mismo saco, tiene, a pesar de todo, un significado bien preciso en la filosofía de Dilthey y no corresponde al instante de la renuncia sino

al punto de partida del esfuerzo por el conocimiento. Además, ¿por qué llamar psicología a una descripción del espíritu objetivado? La explicación parece residir en que Dilthey, en muchos aspectos de su obra influido por el positivismo, nunca abandonó la esperanza de que este conocimiento de la estructura viva del espíritu fuera una ciencia en el sentido de un sistema de conocimientos no sometido a la historicidad radical de la filosofía en su forma metafísica. Es muy significativo que casi todos los problemas que Dilthey tomó en sus manos, problemas filosóficos firmemente entroncados en la tradición de la filosofía, tomaran la forma de problemas científicos y hasta nombres de ciencias especiales. Así, por ejemplo, el conjunto de lo que llama las ciencias del espíritu tiene como meta constituir una teoría del hombre en su mundo de la sociedad y la historia. Para indicar el carácter empírico de esta teoría se la llama ciencia, ya que la idea de la filosofía está para él unida a la del sistema metafísico, que rechaza. Sin embargo no se resigna a pensar en este conjunto de ciencias especiales como un mero agregado sino que cuando propone su psicología descriptiva como la fundamentación de este grupo de ciencias, piensa que tal psicología integrará también a ese mero grupo en un sistema que fije el lugar de cada disciplina y las relaciones que mantiene con otras. "Sin referencia al sistema anímico sobre el cual se basan sus relaciones las ciencias del espíritu son un agregado, un montón y no un sistema." (V, 148). Si se llama ciencias a las disciplinas del hombre y de la cultura, ¿por qué la teoría que ha de fundarlas y convertirlas en un sistema tiene que llevar también el nombre de una ciencia especial, la psicología? Después resultará que lo que se entiende por psicología es algo que hasta Comte estuvo dispuesto a llamar filosofía. Lo cierto es que Dilthey sólo usa el nombre de la filosofía en el subtítulo de su teoría de las concepciones del mundo, de la cual dice que es una filosofía de la filosofía, con lo que de nuevo quiere establecer la distancia de su pensamiento con relación a lo que tradicionalmente se ha conocido como filosofía a secas.

La mayor parte de la obra de Dilthey cae en la segunda mitad del siglo XIX. Es pues contemporánea del surgimiento del positivismo y del neokantismo, dos formas vergonzantes de filosofía nacidas en la conjunción histórica del prestigio máximo de las ciencias naturales con el casi total desprestigio de la filosofía como forma legítima de conocimiento. Sin duda esta situación ejerce una fuerte presión sobre la obra de Dilthey. En el siglo XX no se ha vacilado en entender que este pensador pertenece a la historia de la filosofía. El problema ha consistido, más

bien, en establecer en qué precisamente consiste esta filosofía de Dilthey. ¿Se trata de una reducción de la filosofía, como querían los neokantianos, a las funciones de una teoría del conocimiento científico, en este caso, gnoseología peculiar de las ciencias del espíritu? ¿O es un positivista que quiere a la filosofía como "enciclopedia de las ciencias"? Hay aspectos de su pensamiento que nos podrían inducir a clasificarle en cualquiera de estos dos grupos. Pero, precisamente, no son más que aspectos que, en la medida en que intentamos entender a Dilthey en su impacto sobre el pensamiento actual, pasan a segundo plano. La toma de conciencia de la vida por la vida misma, la psicología basándose en la historia y ésta en aquélla, el proceso abierto del conocimiento que llega a saber al hombre en proceso, esto es lo que Dilthey llama una filosofía empírica. Psicología e historia no son pues dos ciencias especiales en el sentido tradicional, sino enfoques complementarios e inseparables cuya conjunción realiza la idea de una filosofía postmetafísica. Así en la medida en que el filósofo entiende al mundo como una totalidad actual plena de sentido comprende la realidad presente como una de las posibilidades de la vida cuya realización depende de la historia toda de la humanidad. La idea de llamar empírica a esta filosofía obedece a la intención de mantenerla dentro de los límites de la experiencia y en contacto con las investigaciones especiales cuyo objeto es el mundo humano de la cultura y la sociedad. Estas ciencias están perpetuamente en desarrollo como su objeto mismo y así lo estará por lo tanto también "la acción que eleva a conciencia a la vida, esto es, al sujeto en sus urdimbres vitales", como describe una vez a la filosofía. [18] La filosofía del hombre como ser histórico se convierte en lo que podríamos llamar la cabal conciencia histórica que se sabe a sí misma. El filósofo se entiende a sí propio y al mundo humano en que vive como la actualidad o presente de un movimiento, cuyo pasado ha sido la marcha que conduce hasta la filosofía que lo hace transparente como a tal movimiento y que queda abierto en la dirección de un futuro impredecible. A este curso ya cumplido de la realidad y revelado en la teoría se lo puede llamar "naturaleza humana", como Dilthey hace a veces, sin caer en el supuesto de la filosofía antigua y del cristianismo que le atribuyeron una subsistencia intemporal. En la medida en que lo conocemos como un solo proceso dotado de sentido que conduce hasta nosotros se puede repetir con Dilthey: "La naturaleza del hombre es la misma siempre. Pero las posibilidades de existencia contenidas en ella sólo las revela la historia. Después que ya se ha operado el cambio de toda la situación

de la vida y de la conciencia, el análisis histórico puede comprender retrospectivamente a partir de la naturaleza humana y de las condiciones en que se encontraba lo que sucedió. No puede presuponer más que las consecuencias de un estado de la vida y de la conciencia, que ya ha sido alcanzado." (V, xci, cit. por Misch).

Pero si antes se ha reconocido que la filosofía está ligada en tanto que conciencia de la vida humana en sus urdimbres vitales, o sea, en tanto que filosofía empírica, al desarrollo de las ciencias del hombre, y a su vez, éstas dependen del estado alcanzado por el proceso mismo de la realidad, ¿por qué no decir claramente que la filosofía misma es histórica? ¿por qué no reconocer que su fortuna no es por fin tan diferente de la de los sistemas metafísicos a los que se ha criticado, porque no duraron más que el estado de conciencia que los produjo? La suerte de la filosofía empírica también estará ligada a la época en que se la piensa; sus resultados exhibirán también las huellas de lo temporalmente condicionado. Dilthey nunca reconoce abiertamente esto. De alguna manera y en contra de todo el espíritu de su pensamiento revolucionario logra seguir acariciando la idea de que la filosofía por convertirse en empírica escapará a la historicidad de todo lo humano.

¿En qué reside esta última falta de claridad de un pensamiento que, por otra parte, asumió con tanta decisión la historicidad de la vida humana? [19] Falta del todo en Dilthey una revisión del concepto tradicional de verdad, así como un cuestionamiento explícito de la idea de la intemporalidad de la verdad. En su análisis de la experiencia viva como estructura plena de realidad cualitativamente determinada y presente a la conciencia inmediata, ya se ha dejado atrás la idea de la verdad como atributo del juicio que se adecúa a la realidad a que se refiere. En primer lugar, la verdad de la experiencia en sentido diltheyano es pre-judicativa en su forma elemental; además, su característica esencial es que la sabemos en tanto que unidad concreta de sujeto y objeto, de la cual luego estos aspectos se abstraen mediante procesos discursivos. Pero en los niveles del conocimiento filosófico y científico no se nos ofrece una crítica de la idea de verdad vigente a lo largo de la tradición metafísica. Se rechaza el apriorismo en general, sin ver que la idea de empirie que esa misma tradición brinda como alternativa, está cargada con el sentido adquirido en las ciencias naturales que crecieron a partir de los supuestos de la metafísica.

Dilthey es uno de los pensadores que mejor ilustran lo que Hans Barth llama "la resignada disposición de ánimo" a que ha conducido el

desarrollo de la imagen histórica del mundo, a partir de la mitad del siglo XIX.[20] Dilthey se concibe como un continuador de Kant, pero entendiendo que la verdadera crítica de la razón consiste en probar su radical historicidad. Sin embargo, no cesa a lo largo de toda su obra de lamentar y aun de ridiculizar bondadosamente el espectáculo de la historia del pensamiento filosófico, con su "pintoresco revoltijo", la diversidad de sus sistemas y conclusiones, que contrasta con su pretensión de validez intemporal. La resignación del estado de ánimo proviene de lo que el mismo Dilthey llama la relatividad de todos los puntos de vista, de todas las conclusiones, al momento histórico, al tiempo en que se producen. La melancolía nace, sin duda, de que el pensar histórico acontece en mentes que coexisten con corazones que aspiran a la eternidad. En el reconocimiento de que los hombres y sus obras son históricos, no hay nada que dé lugar a la resignación y a la melancolía. Estas surgen sólo allí donde esta verdad va acompañada del deseo de que no sea así. "Lo metafísico de nuestra vida como experiencia personal... que reponía la existencia del hombre en un orden más alto, no obtenía su fuerza de las conclusiones de una razón teórica, como supuso Kant con su manera ahistórica y abstracta de pensar... Estas ideas se fundaban más bien en la experiencia íntima." (I, 384-5). "Pues la ciencia metafísica es un fenómeno limitado históricamente, pero la conciencia meta-física de la persona es eterna." (I, 386). Si se admite que la conciencia ético-religiosa, que conduce al hombre a entenderse como parte de un orden divino, es eterna, la tendencia moderna a pensar en términos históricos ha de coexistir con ella necesariamente. De modo que la conciencia moderna sabría a la vez de su puesto en la eternidad y del carácter transitorio de las obras en que deposita lo mejor de sí. No puede extrañar que la división y la disparidad interna de una tal conciencia engendren tristeza.

Esta misma pervivencia del deseo de eternidad está detrás del argumento, según el cual toda concepción histórica del hombre y de la verdad son una forma insostenible de relativismo. Si el hombre y la verdad son históricos, se dice, no hay ninguna manera de distinguir entre lo verdadero y lo falso. Lo verdadero para los hombres de una época será considerado falso por los de otra; si toda verdad es relativa a la historia, no hay verdad alguna. Pero para hablar de relatividad es necesario tener un punto de referencia fijo, inmóvil. El historicismo consiste, precisamente, en la negación de lo inmóvil. La historia respecto de la cual se dice que la verdad es relativa, no es ni una cosa ni un concepto ya determinado que pudiésemos usar como unidad de medida. El futuro, inseparable de

la historia, ya que es en vista de él que recuperamos el pasado, nos impide concebir a la historia como una totalidad cumplida, disponible para hacer referencias como la de que toda verdad es relativa a ella. Lo que el historicismo afirma es muy diferente: a partir de la presente revelación de la verdad podemos ver que en épocas anteriores, dadas tales y tales condiciones concretas de la vida, los hombres vieron impedido el acceso a lo que hoy sabemos, o, al contrario, ya habían comprendido que las cosas son de esta manera como sabemos que son. La acusación de relativismo puede también tomar otra forma; si la verdad es relativa a los hombres que la piensan, no hay verdad, pues los hombres pasan y la verdad, si es tal, no puede correr la misma suerte. En este caso, la falacia se desplaza: en vez de entenderse que la historia es una dimensión fija, se da por supuesto que el hombre del futuro, que ha de volver un día la mirada sobre su propio pasado, que es nuestro presente, debe servirnos ahora como punto de referencia. Si tratásemos de ponernos en el punto de vista de este ficticio hombre del futuro, que ya no comparte nuestras verdades, para así decir que porque son nuestras y no suyas, no son verdades, veríamos a qué absurdos puede conducir el afán de ser más listos que los hombres de las épocas a las que llamamos ahistóricas. La verdad, en tanto que revelación de lo real, es absoluta, no porque sea eterna sino porque es histórica, vale decir, porque hace al hombre para quien es, tanto como a la época en que acontece. Si la verdad fuese ajena, indiferente al acontecer aunado del hombre y de la historia, entonces sí que sería relativa al hecho de que los hombres fuesen o no capaces en cierto momento de reconocerla. Pues, ¿qué es una verdad, eterna o no, que no es verdad de algo, para alguien? Una verdad no actual, una verdad que no define y configura al que la sabe, ni manifiesta aquello cuya verdad es, es un absurdo. Hablar de una verdad eterna y nunca finalmente alcanzable por el hombre, esto sí que equivale a hacer imposible distinguir entre ella y el error.

El historicismo radical, tal como se nos presenta en la filosofía de Dilthey y, posteriormente, en otros intentos de pensar al cabo aquello que en este autor no alcanza plena claridad, es la concepción según la cual el surgimiento de la verdad acerca del mundo y del hombre acontece a una con el surgimiento del espíritu mismo. Aspectos de ese mundo son la tradición, cuyo heredero y continuador es el presente y un proyecto de futuro, y a los tres, al pasado, al presente y al futuro a la vez, los abarca la verdad histórica. Pretender que el presente revelado en su verdad se

repita mañana como hoy es pretender que no haya mañana. La nostalgia por las verdades eternas es una forma solapada de lamentar nuestra mortalidad.

NOTAS

[1] *Sein und Zeit,* 7ª ed., Tübingen, Max Niemeyer, 1953, págs. 403-4.

[2] Los principales son: Vorbericht des Herausgebers, *apud* Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften,* V, 1914. "Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschafteen", *Kantstudien,* XXXI, 1926. *Lebensphilosophie und Phänomenologie,* 2ª ed., Leipzig u. Berlin, Teubner, 1931. *Vom Lebens- und Gedankenkreis W. Diltheys,* Frankfurt a. M., Schulte- Bulmke, 1947.

[3] *Dilthey,* 2ª ed., Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955.

[4] *Ibid.,* págs. 58-59.

[5] Cf. Karl Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit,* Frankfurt a. M., S. Fischer, 1953, págs. 45 y 69-70.

[6] "Guillermo Dilthey y la idea la vida", *Obras completas,* Madrid, Tomo VI, págs. 165-213.

[7] Bollnow, Op. cit., pág. 48.

[8] *Philosophie et Histoire chez Wilhelm Dilthey,* Basilea, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1960, pág. 184.

[9] Véase además sobre la misma cuestión: Eugenio Imaz, *Asedio a Dilthey, un ensayo de interpretación,* Jornadas-35, El Colegio de México, 1945, págs. 78-80 y 85; Karl Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit,* Frankfurt a. M., S. Fischer, 1953, pág. 70.

[10] En esta misma dirección se inclina la interpretación de H. A. Hodges que ha dedicado dos libros al estudio de Dilthey: *Wilhelm Dilthey, An Introduction,* London, Kegan Paul, 1944, y *The philosophy of Wilhelm Dilthey,* London, Routledge and Kegan Paul, 1952. En la última de estas obras dice: "... in him (Dilthey) we find the same range of interest as in Hegel, Croce, Collingwood, but we find it linked with an entirely different philosophy. Dilthey's philosophy does not belong to the idealist family at all. It belongs rather to the progeny of Locke and Hume, to the family of the British empiricists." (pág. xviii).

[11] Cf. Giovanni Bonomi, *I grandi sistemi filosofici nella storia del pensiero,* Milano, C. Marzorati, 1953, vol. III, pág. 355, y Hinrich Knittermeyer, *Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart,* Wien, Humboldt Verlag, 1952, pág. 190.

[12] *Sein und Zeit,* pág. 397.

[13] Los números entre paréntesis que acompañan a las citas de Dilthey remiten al tomo y la página en que figuran en los *Gesammelte Schriften,* editados por varios de sus discípulos; hemos utilizado la nueva impresión publicada recientemente por B. G. Teubner en Stuttgart y Vandenhoek & Ruprecht en Göttingen (1957 y siguientes), que conserva la paginación de las anteriores. El prólogo del tomo V de esta colección es un extenso e importante estudio de Georg Misch (citado arriba en la nota 2), en el cual se transcriben algunas notas sueltas de Dilthey, que no aparecen reproducidas en el texto de sus obras; tendremos oportunidad de citar aquí algunas de ellas, que designaremos como "citadas por Misch".

[14] "Entre la conciencia histórica de la infinita variedad de los [sistemas filosóficos] y la pretensión de validez universal de cada uno de ellos hay una contradicción que apoya al espíritu escéptico con mucho más vigor que cualquier demostra-

ción sistemática. Caótica, sin límites yace la multitud de los sistemas filosóficos detrás de nosotros ... Cada uno de estos sistemas excluye al otro, cada uno refuta al otro, ninguno es capaz de probar su validez." (VIII, 75 y s.).

[15] "Para el análisis del pensar no hace falta retroceder ... detrás del pensar mismo. El saber ha de buscarse sólo en la forma primaria del juicio. Esta, empero, obviamente, no se encuentra en el pensar garantizado por la característica de la evidencia. Se halla más bien en el juicio que asevera la existencia efectiva de una situación o relación de hecho ... La vida misma, el vivir tras el cual no puedo retroceder, contiene articulaciones que luego todo experimentar y todo pensar hacen explícitas. Y aquí reside el punto del que depende toda la posibilidad del conocimiento ... Hasta el mero análisis de las formas y principios lógicos resulta imposible si efectivamente el curso de la representación es del todo diverso del acto de pensar." (V, 83).

[16] *Gesammelte Schriften,* VII, 224, 250, 279; VI, 57; VIII, 166; IX, 173.

[17] *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern,* Leipzig y Berlin, 1933, pág. 88; citado por Bollnow, *op. cit.,* pág. 171.

[18] *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-97.* Halle, 1923, pág. 247.

[19] Lo más claro que en esta dirección hemos encontrado en sus obras reza así: "La historia misma es la fuerza productiva que genera las valoraciones, los ideales, los fines, conforme a los cuales se mide la significación de hombres y acontecimientos." (VII, 290). En esta formulación todavía parece, a primera vista, si no se tiene en cuenta la compenetración de historia y filosofía que es esencial al pensamiento de Dilthey, que se está hablando de algo distinto que del asunto mismo del pensamiento filosófico. Bien entendido, no es así.

[20] Hans Barth, *Verdad e ideología,* Fondo de Cultura Económica, México, 1951, pág. 272.